

Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação – RESAFE

A FILOSOFIA COMO PEDAGÓGICA: COMPREENSÕES A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL

Daniel Pansarelli¹
Hugo Allan Matos²

RESUMO: Partindo-se de uma leitura crítica da produção filosófica latino-americana em geral e brasileira em particular, pautada em autores como Cruz Costa, Salazar Bondy e Severino, busca-se apresentar a possibilidade de compreensão da Filosofia como uma *pedagógica da libertação*, tendo como referência principal o pensamento de Enrique Dussel.

PALAVRAS-CHAVE: Pedagógica, Totalidade, Analética, Filosofia.

RESUMEN: Partiendo de una lectura crítica de la producción filosófica latinoamericana en general y brasileña en particular, basándose en autores como Cruz Costa, Salazar Bondy y Severino, se busca presentar la posibilidad de una comprensión de la Filosofía como una *pedagógica de la liberación*, teniendo como referencia principal el pensamiento de Enrique Dussel.

PALABRAS-CLAVE: Pedagógica, Totalidad, Analética, Filosofía.

Introdução ao problema

Em meados dos anos 1950 o filósofo e professor de Filosofia João Cruz Costa, publicava sua *Contribuição à história das ideias no Brasil*, obra que ganharia, no período de uma década, uma edição abreviada no México (pelo *Fundo de Cultura Econômica*), uma tradução completa nos Estados Unidos (pela *Universidade da Califórnia*) e uma segunda edição brasileira (pela *Civilização Brasileira*), datada de 1967. Por ocasião dessa reedição, Cruz Costa informa que procurou manter, de forma substancial, a fidelidade à primeira edição, explicando ainda que se tornara mais pessimista, nos últimos anos, quanto à Filosofia no

¹ Filósofo, Doutor em Educação (Filosofia e Educação) pela USP. Professor adjunto no Curso de Filosofia da Universidade Federal do ABC - UFABC. pansarelli@gmail.com

² Filósofo, especialista em Filosofia Contemporânea e História e mestrando em Educação pela Universidade Metodista de São Paulo, atuando como professor nesta mesma instituição. hugo.allan@gmail.com

PANSARELLI, Daniel; MATOS, Hugo Allan. A filosofia como pedagógica: Compreensões a partir de Enrique Dussel. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 14, maio-out/2010, p. 36-52.

Brasil, e que por isso, dentre outros motivos, não reestruturaria o livro: caso o fizesse, sugere, chegaria a resultados ainda menos animadores.

Qual o motivo do desânimo e do pessimismo de Cruz Costa quanto à Filosofia no Brasil? Revela-nos o autor, na *Introdução* à sua obra, que o pensamento filosófico aqui produzido ainda é *colonial* (p. 3). Citando e apoiando-se nas conclusões de Risieri Frondizi, transcreve: “a filosofia ibero-americana equivale às vicissitudes do pensamento europeu em nossa América. Por certo, superamos muitas etapas e não poucas limitações, porém estamos ainda sob o peso das concepções europeias” (FRONDIZI *apud* CRUZ COSTA, 1967, p. 4). A aceitação acrítica do pensamento europeu³ caracterizava, à época, para o autor, a produção filosófica latino-americana em geral, inclusa a brasileira. Naturalmente, deparamo-nos aqui com um problema de fundo: compreender que a *filosofia* realiza-se como aceitação *acrítica* implica em questionar o próprio *status* filosófico do conhecimento (re)produzido.

É ainda Cruz Costa que ajuda a compreender como tal contradição conceitual formou-se, em nossa história, no entendimento acerca do que seja a Filosofia. Primeiro, o autor lembra que “a filosofia foi, no Brasil, desde os tempos da Colônia, um luxo de alguns senhores ricos e ilustrados” (1967, p. 7), desenvolvendo-se ao longo dos séculos como um conhecimento desconexo da realidade factual do Brasil e do povo brasileiro:

A filosofia era assim considerada como uma disciplina livresca. Da Europa ela nos vinha já feita. E era sinal de grande cultura o simples fato de saber reproduzir as ideias mais recentemente chegadas. A novidade supria o espírito de análise, a curiosidade supria a crítica. O *filoneísmo* é, assim, um velho característico da nossa vida intelectual. Na história da nossa inteligência aparece ainda outro curioso traço: a mais completa e desequilibrada admiração por tudo o que é estrangeiro – talvez uma espécie de ‘complexo de inferioridade’ que deriva da situação colonial em que por longo tempo vivemos (CRUZ COSTA, 1967, p. 8).

³ E, a partir da segunda metade do século XX, também estadunidense, como nos demonstra Enrique Dussel (1996, p. 24).

Contemporâneo de Cruz Costa, o filósofo peruano Augusto Salazar Bondy chega a conclusões semelhantes, ao analisar parte significativa da produção filosófica latino-americana. Em sua obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, de 1968, o autor defende que não pode ser propriamente compreendida como filosófica a produção realizada em nosso continente, dada justamente a ausência de crítica por parte dos nossos pensadores. Com efeito, Salazar Bondy sintetiza cinco características que chama por *fáticas*, e outras três *negativas* do pensamento filosófico latino-americano. São, segundo ele, as constatações fáticas: (1) processos semelhantes de desenvolvimento histórico nos países do continente; (2) forte influência exercida por filosofias nacionais europeias nos diversos países latino-americanos; (3) certo paralelismo no desenvolvimento do pensamento filosófico latino-americano, que caminha *pari passu* com o desenvolvimento filosófico europeu, acompanhando, inclusive, suas mudanças, tendências e modismos; (4) a relação da filosofia com determinadas áreas do desenvolvimento cultural local; e (5) a compreensão do início da colonização pelos europeus como momento inicial do pensamento filosófico latino-americano, visto ter-se eliminado o pensamento ameríndio anterior. Como características negativas, além dessas factuais, Salazar Bondy enumera: (1) o caráter imitativo do pensamento latino-americano, cuja filosofia se faz por adoção das correntes estrangeiras de pensamento; (2) uma exagerada pré-disposição a aceitar os pensamentos estrangeiros, expressão de uma postura filosófica acrítica que beira à incondicionalidade; e (3) a inexistência de uma reflexão acerca de metodologias adequadas, o que, por sua vez, conduz à mesma aceitação acrítica de ideologias e teorias. Segundo Jesus Eurico Regina, “Salazar Bondy sustenta que as deficiências prevalecem sobre as conquistas da inquietude filosófica” (2000, p. 10), conduzindo à constatação de uma dupla inautenticidade: da filosofia e do próprio ser latino-americano, desprovido de uma teoria – uma antropologia filosófica – que lhe situe na realidade:

O problema de nossa filosofia é a inautenticidade. A inautenticidade se enraíza em nossa condição histórica de países subdesenvolvidos e dominados. A superação da filosofia está, assim, intimamente ligada à superação do subdesenvolvimento e da dominação, de tal maneira que se pode haver uma filosofia autêntica, ela há de ser fruto desta

mudança histórica transcendental. Mas não é preciso esperar tal mudança; não há porque ser apenas um pensamento que sanciona e coroa os fatos consumados. Pode-se ganhar sua autenticidade como parte do movimento de superação de nossa negatividade histórica, assumindo-a e esforçando-se por eliminar suas raízes (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89)⁴.

Ajuda-nos a compreender o problema da inautenticidade o próprio Cruz Costa, ao tentar estabelecer um ponto desejável entre dois opostos repudiados. Esclarece que não se trata de renegar o pensamento europeu, mas faz presente a compreensão da impossibilidade de renegar, também, a própria realidade do nosso continente. Os dois extremos são inadequados, segundo o autor, à nossa produção filosófica:

Os países da América, frutos da expansão econômica da Europa, iniciada no século XI e realizada plenamente no século XVI, estão ligados à civilização e à cultura europeias. Filha da Europa, a América não pode ser estudada à sua revelia. Uma correlação sensível como a dos equinócios e das marés domina os fenômenos dos dois continentes. Alguns dos nossos patrícios esqueceram-se e ainda se esquecem porém do meio que os rodeia – fascinados pelo continente de onde partiram as caravelas – que os enfeitiça ainda com a sua cultura. Outros obstinam-se em crer que é possível dar-lhe uma civilização, uma cultura *ex-nihilo*, de acordo com uma realidade puramente brasileira. Olvidam que, antes de ser brasileira, essa realidade é humana. É necessário, pois, não perder de vista a correlação que existe entre os povos para que possamos melhor apreender os nossos próprios característicos (CRUZ COSTA, 1967, p. 6-7).

Entre os dois extremos – a aceitação acrítica e *encantada* do pensamento europeu e a sua completa recusa, em busca de uma construção puramente brasileira – apontados por Cruz Costa, percebemos como ameaça concreta mais latente a primeira, a aceitação acrítica das filosofias estrangeiras. Demonstra-o uma análise, ainda que breve, das áreas de concentração, linhas de pesquisa ou teses e dissertações produzidas nos programas de pós-graduação em Filosofia no Brasil.

⁴ A posição de Salazar Bondy será duramente contestada por Leopoldo Zea, em sua obra *La filosofía americana como filosofía sin más*, de 1969, em que afirma existir filosofia autêntica em nosso continente tanto quanto em qualquer outro. Constituiu-se desta forma aquela que viria a ser a mais célebre controversa da fase inicial da filosofia latino-americana. Uma síntese deste debate é apresentada por Jesus Eurico Regina, em seu artigo *Filosofia latinoamericana* (2000).

Reforça ainda a atualidade deste problema o estudo feito por Antônio Joaquim Severino, acerca d' *A filosofia contemporânea no Brasil*, em que escreve: “a grande maioria de nossos pensadores desenvolve seu esforço teórico deixando-se guiar por algum modelo filosófico já constituído” (1999, p. 24). Três décadas depois, o problema permanece: reproduz-se no Brasil – e, no geral, na América Latina – o pensamento filosófico europeu e estadunidense, sem a preocupação com sua crítica, com sua adaptação ou com sua reconstrução necessária para melhor adequação ao contexto sócio-histórico próprio dos países de nosso continente.

Como forma de contribuir com a superação de tal problema, empecilho ao apropriado desenvolvimento da filosofia na América Latina, Enrique Dussel propõe a construção e compreensão da *filosofia como pedagógica*. Trata-se, segundo o autor, da postura do filósofo, que, por um lado, precisa *empunhar e superar* a filosofia europeia (1986, p. 176), de modo a se apropriar desta tradição filosófica, trazendo-a e fazendo-a presente na construção de um pensamento crítico e pertinente ao nosso continente. Por outro lado, esse mesmo filósofo latino-americano, para ser “futuro mestre, deve começar por ser o discípulo atual de seu futuro discípulo. Disso depende tudo” (p. 194). Precisa começar a prática filosófica propriamente dita – não só o estudar e o conhecer filosofia, mas a produção filosófica própria, autoral – por meio da compreensão da realidade em que está inserido. Assim, poderá fazer o adequado uso da tradição, poderá *fazer filosofia*.

Sobre a pedagógica

Enrique Dussel, ao dividir didaticamente sua filosofia em *erótica*, *pedagógica* e *política*⁵, permite que seu pensamento seja estudado também em etapas. Dedicaremos-nos a estabelecer algumas contribuições à compreensão da *pedagógica*, entretanto é primaz explicitarmos, de início, que na concretude da realidade todas as dimensões são inseparáveis e que, se vistas de forma isolada, perdem a validade e legitimidade dos conceitos. As considerações a seguir, sobre a pedagógica na filosofia de Dussel, são baseadas sobretudo no *Método para uma*

⁵ Estas três dimensões devem ser compreendidas como factualmente inseparáveis e todas perpassadas pela ética e anti-fetichismo.

filosofia da libertação. Abordaremos conceitos que, apesar de ocuparem um lugar essencial do pensamento do autor, pouco têm sido inseridos em publicações e estudos recentes – sejam publicações do próprio Dussel, sejam de seus estudiosos.

Por respeito ao leitor e à leitora, é importante ressaltar que não apresentaremos uma contextualização da filosofia de Enrique Dussel, entendendo que o fizemos em outras obras⁶. Neste artigo buscaremos avançar em nossa apropriação dos conceitos. Faremos uma explanação sobre o conceito de *pedagógica*, depois de *totalidade como dominação pedagógica*, seguido do momento da dialética que Enrique Dussel chama por *analética*. Após tratarmos destes conceitos: pedagógica, totalidade e analética, abordaremos a filosofia como pedagógica e algumas de suas implicações.

Pedagógica é um conceito bastante caro à filosofia de Enrique Dussel, na medida em que esta se constitui, em boa parte, como uma filosofia da educação e da cultura. Assim sendo, é um conceito que abarca uma realidade muito ampla, que pode ser muito mais explorada. Dussel tanto reconhece isso que, em 2007, lança uma coletânea de ensaios sob o título *Filosofia da cultura e a libertação*, pela Universidade Autônoma do México, dando ênfase à noção de filosofia da cultura.

Entretanto, é em sua obra de 1980, *A pedagógica latino-americana*, que estão os fundamentos do conceito de pedagógica, dizendo que esta não deve confundir-se com a pedagogia. Compreende pedagogia como a ciência do ensino, da aprendizagem. A pedagógica, diferentemente, é a parte da filosofia que pensa a relação cara a cara da mãe e do pai com suas filhas e filhos; da educadora e educador com sua educanda e educando; da médica e médico com pacientes; da filósofa e filósofo com a não filósofa e não filósofo, da mídia com os telespectadores, etc...O pedagógico, neste caso, tem um sentido amplo que abarca todo tipo de *disciplina* – o que se recebe de outro – em oposição à *invenção* – o que se descobre por si mesmo. A pedagógica ainda tem a particularidade de ser o

⁶ Ver, por exemplo, de D. Pansarelli, *A filosofia dusseliana da libertação e sua ética*, e *Verdades e interpretações*.

ponto de convergência e passagem mútua da erótica à política (DUSSEL, 1980, p.11).

Dominação pedagógica: totalidade

O conceito de totalidade nas filosofias de Lévinas e de Dussel constitui-se como uma crítica à história da filosofia, que desde Platão, é amor ao *mesmo*⁷. Este conceito implicará em vários outros, como o de tradição, por exemplo. Dussel nos diz:

A partir de Platão, o Eros é o amor ao *mesmo* e por isso se quer ter o filho, porque é o *mesmo* (NT: o mesmo que o pai é, continuação, perpetuação dele). Platão, quando considera o problema das ideias eternas, assinala que o *Eros* não é somente amor aos corpos de homens e mulheres. Mas que o *Eros* é o amor ao supremo e divino; é o amor às ideias (amor *ao mesmo*). O discípulo esqueceu-se das ideias, mas o esquecido não deixa de ser. A tarefa do mestre – diz Sócrates – é fazer recordar o esquecido (reminiscência), para que o *mesmo esquecido* chegue a ser o mesmo *presente*. Em uma frase: que o mesmo permaneça o mesmo. De tal maneira que o aluno repetirá, lhe será permitido que lembre (memória) o mesmo e esse mesmo é o que ele já contemplou como alma entre os deuses antes de nascer (DUSSEL, 1977).⁸

Esta dominação é tão eficaz que, ainda nos dias de hoje, grande parte da classe média ilustrada faz questão de defender – ao menos em discurso – a tradição cultural, os bons costumes, mesmo sem avaliá-los criticamente ou reconhecer neles, em muitos casos, efetivo valor. Dussel nos mostra que mesmo a teoria da reminiscência é um mito, forjado e sustentado pela filosofia da totalidade:

Na realidade, não é assim. O que acontece é que Sócrates, sutilmente, com suas perguntas, pretende que se chegue à compreensão das ideias *gregas* fazendo que seus discípulos

⁷ A noção de *mesmo* é adotada por Dussel em oposição à ideia de *outro*, este último como foco da alteridade.

⁸ As citações da obra *Una introducción a la filosofía de la liberación latino-americana* são feitas a partir da tradução comentada de H. Matos, publicada sob o título *Uma introdução à filosofia da libertação latino-americana de E. Dussel*.

creiam que são *divinas*. Isso é característico na pedagogia dominadora; apresentar sua ideia (uma entre tantas) como única e divina. Esta é justamente, a dominação (DUSSEL, 1977).

Sócrates, muitas vezes tido como exemplo de diálogo, inclusive por inúmeras pessoas que atuam nas áreas relacionadas à filosofia e ao ensino, colaborou para esta história imoral, que é a transformação de um monólogo retórico em aparente diálogo democrático ou livre debate de ideias⁹. Ainda que tal postura tenha perpassado, com diversas implicações e complicações, toda a Idade Média, não trataremos aqui desse período histórico. Mais especificamente, limitaremos-nos a apontar como permanece, na constituição da modernidade, com ainda maior força. A totalidade impõe-se como dominação, conforme revela o excerto a seguir:

Na ontologia da totalidade (grega e moderna) o filho é compreendido como *o mesmo* pelo mestre, o filósofo, o político ou o pai, aqueles que produzem no educando a *recordação do esquecido*. A dominação pedagógica é lembrança, memória. Daí que Hegel termina sua obra a *Fenomenologia do Espírito*, dizendo que ao fim, o saber absoluto é *Erinnerung*; um *ir à dentro*, uma lembrança.

O fato de interpretar o saber como lembrança, como repetição do mesmo, nega a abertura ao *novo* ou ao futuro histórico. Se o pensar é recordar *o mesmo* já sabido, como pode dar-se algo diferente? (DUSSEL, 1977)

A cultura da totalidade, imposta a nós, latino-americanos, até hoje dependentes, colabora muito para que ainda não tenhamos uma filosofia, um pensamento nacional e regional consolidado, pois a dominação cultural nos impede, como bem demonstraram Cruz Costa, Salazar Bondy e Severino, já citados neste artigo.

A questão da dominação cultural será retomada por Dussel de formas diferentes e em diversas obras. Em uma delas, referindo-se especificamente ao assunto, o referido autor escreve que:

⁹ O assunto é tratado por Michel Onfray no *Preâmbulo Geral* de sua *Contra-história da filosofia*.

a dependência cultural é primeiramente externa. Imposta do império à elite; a elite é minoritária, mas tem o poder: É a oligarquia dependente. Logo há também uma dependência interna, a que a elite cultural ilustrada exerce ao dominar o povo, sobretudo por meio da escola. A elite alienada pretende alienar o povo e, muitas vezes, então, a única garantia deste povo de ser ele mesmo, é sendo analfabeto. Os alfabetizados, ao fim do processo, não sabem quem são; mais ainda se frequentaram a escola e acreditaram em tudo o que foi ensinado [...]. As grandes realidades populares são ignoradas em todos os seus aspectos. Esta educação alienadora é tão planificada, que parte desta elite oligárquica ilustrada se inspira no ‘centro mundial’ e nega suas próprias tradições, que desconhece (DUSSEL, 1980, p.121).

Essa dependência ocorre justamente porque existem povos que se nomearam centro do mundo às custas das periferias, conforme nos demonstra Dussel em suas obras mais recentes, especialmente na *Ética da libertação* e no conjunto de sua *Política da libertação*. São povos europeus que, avantajados economicamente em função da expropriação de riquezas latino-americanas, resultado da colonização secular, legitimam a si mesmos como exploradores, dominadores e até salvadores do que eles chamam de periferia. Agrava a situação o fato de muitas pessoas das elites das tais *periferias* auxiliarem este processo de dominação, perpetuando seus mecanismos e negando a alteridade das culturas¹⁰.

Analética: alteridade

Dussel se apropria positivamente da dialética hegeliana e do materialismo marxista, mas avança, construindo seu pensamento. Muito influenciado por Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur, afirma a alteridade como princípio ético fundante de sua filosofia e aponta um momento novo da dialética, que não teria sido respeitado pelos filósofos modernos. A este momento, o filósofo nomeia analética – ou ana-dia-lética, como aparecerá em algumas de suas obras. Dussel

¹⁰ São casos em que, como aponta Paulo Freire em sua *Pedagogia do oprimido*, o oprimido hospeda em si o opressor, sua ideologia e seus valores, defendendo-os.

mostra como a dialética, praticada desde Platão, pode ser superada pela sua analética¹¹:

O método do qual queremos falar, o ana-lético, vai mais além, mais acima, vem de um nível mais alto (aná-) que o do mero método dia-lético. O método dia-lético é o caminho que a totalidade realiza em si mesma: dos entes ao fundamento e do fundamento aos entes. Trata-se agora de um método (ou do domínio explícito das condições de possibilidade) que parte do outro enquanto livre, como um além do sistema da totalidade; que parte, então, de sua palavra, da revelação do outro e que con-fiado em sua palavra, atua, trabalha, serve, cria. O método dialético é a passagem da potência para o ato de ‘o mesmo’. O método analético é a passagem ao justo crescimento da totalidade desde o outro e para ‘servi-lo’ criativamente. A passagem da totalidade a um novo momento de si mesma é sempre dialética; tinha, porém, razão Feuerbach ao dizer que a ‘verdadeira dialética’ (há, pois, uma *falsa*) parte do diálogo do outro e não do ‘pensador solitário consigo mesmo’. A verdadeira dia-lética tem um ponto de apoio ana-lético (é um movimento *ana-dia-lético*); enquanto a falsa, a dominadora e imoral dialética é simplesmente um movimento conquistador: dia-lético. (DUSSEL, 1986, p.196).

Percebamos, então, que a dialética, na concepção de Enrique Dussel, deve ser superada – no sentido de ampliada ou alargada, mas não recusada. E este o faz apontando um momento que vem de além (aná) do si mesmo, no qual a dialética se inicia e encerra-se. A analética tem seu ponto de partida e apoio no *outro*, na alteridade. Quando reconhecemos o outro como outro e não mais como o *mesmo*, reconhecemos o limite de nosso mundo, de quem somos na relação. Assim, se existem infinitos outros, nos reconhecemos como finitos, como limitados; mas ao mesmo tempo reconhecemos diante de nós a infinitude de possibilidades dadas.

À leitora e ao leitor que não estão habituados com estes conceitos dusselianos, pode surgir uma pergunta essencial: *quem é este outro?* Sob perspectiva da pedagógica, Dussel responde a essa pergunta afirmando que

¹¹ Dussel explicita que o termo analética não é de sua autoria, tendo sido utilizada por B. Lakebrink, em sua obra *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Koeln, 1955. O latino-americano, todavia, utiliza-a em outro sentido.

o outro, para nós, é a América Latina em relação à totalidade europeia; é o povo pobre e oprimido da América Latina em relação às oligarquias dominadoras e, contudo, dependentes (DUSSEL, 1986, P.196).

O outro é a barbárie. É o que está além de nossa compreensão, e por mais que tentemos, nunca conseguiremos desvendá-lo em sua completude. A palavra *compreensão* já nos diz algo: pegar para si, possuir, apropriar-se. Em relação ao outro, tais ações são impraticáveis. Ele está fora do alcance de nossa totalidade, nos escapa, é *exterior* a nós, ao *mesmo*.

É na relação cara a cara que se dá este limite. Interpretando o outro como além de nossa totalidade, nada podemos fazer a seu respeito, que não seja o que ele nos possibilita, nos pede. De fato, ao olhar para o rosto do outro, percebemos o limite de nosso próprio mundo, nosso domínio de *mesmos* – domínio que, na verdade, como demonstram algumas das mais importantes teorias da psicologia, não temos nem sobre nós mesmos. Rompida a totalidade que nos fecha em nós mesmos, por meio do reconhecimento do rosto do outro, inicia-se um mundo de mistérios, sobre o qual nada podemos afirmar com certeza, e sobre o qual nada é óbvio ou claro, já que tudo só pode ser afirmado pela *crença na palavra desse outro*.

A palavra do outro: analógica e não unívoca

A palavra do outro sempre interpela, provoca, pois nunca dá a certeza de ser compreendida na totalidade do mesmo. Aliás, nunca pode ser compreendida nessa totalidade. Geralmente almejamos entender as pessoas, conhecê-las totalmente, o que é um equívoco, pois nunca o conseguiremos. Trata-se de algo impossível que desejamos apenas em função da noção trazida pela tradição do mesmo, da totalidade, de que a palavra do outro é unívoca, de que só pode ser interpretada de uma única maneira.

Para refinar a percepção acerca do quanto a filosofia legitimou e legitima essa tradição da totalidade, do *mesmo*, Dussel nos diz:

A palavra *logos*, para a totalidade significa: co-letar, reunir, expressar, definir; é o sentido grego originário que Heidegger soube redescobrir. Mas a palavra *logos* traduz ao grego o termo hebraico *dabar* que inversamente significa: dizer, falar, dialogar, revelar e, ao mesmo tempo: coisa, algo, ente. Lógos é unívoco. Dabar é análogo (DUSSEL, 1986, p.199).

Para além de um mero erro de tradução, na distinção entre os sentidos dos termos adotados pelas culturas grega e semita, encontra-se a opção pela dominação, num caso, e, no outro, pelo reconhecimento da alteridade de outrem. O reflexo último dessa interpretação de *dabar* como *logos* está no rumo em que a racionalidade humana tomou até o presente. Se entendêssemos a palavra como *dabar*, chegaríamos à construção de uma racionalidade criativa, poética, livre. Entendendo-a como *logos*, desenvolvemos o modelo presente da racionalidade instrumental, teórica.

Assim, a univocidade predominou desde Platão. A fenomenologia, depois Emmanuel Lévinas, o existencialismo, Paul Ricoeur e Dussel, dentre outros, vêm construindo caminhos no sentido de abrir possibilidades para a legitimação das interpretações análogas.

A consequência-mor da desejada predominância da analogia está justamente na correlata predominância do *dabar* sobre o *logos*. Nestas condições, passaríamos a encarar o ser humano como análogo, dando importância essencial à sua palavra – única forma de acesso que o *mesmo* pode ter ao *outro*. Lévinas chama a isso de antropologia da palavra (1980, p. 34 ss.). Dussel, em última instância, chamará a alteridade deste ser humano análogo, altero, de *distinção metafísica*:

O ‘próprio ser’ é análogo e, por isso, o é duplamente o ente, uma vez que a ‘coisa’ (*res* para nós não é *ens*) mesma é analógica. A diversidade do ser numa e noutra significação originariamente dis-tinta denominamo-la ‘distinção metafísica’ [...] o ser como liberdade abismal do outro, como alteridade, é um modo de dizer o ser verdadeiramente analógico e distinto, separado, que funda a analogia da palavra (DUSSEL, 1986, p.205).

Para que haja a analogia, é necessário que a palavra seja sempre assumida como verdade. Desta forma, o dito é sempre verdadeiro, a princípio. Mas surge a pergunta: e quando for mentira? Dussel nos responde:

‘Te amo’, diz o rapaz a sua noiva. É uma palavra, melhor ainda, é uma proposição: um juízo com sujeito e predicado, mas que ‘propõe’ algo a alguém: que se ‘pro-põe’ a si mesmo. É um juízo imperativo, não no sentido de que ordene ou mande algo, mas porque inclui uma quase-obrigação, uma exigência, um império. ‘O dito’, por ora inverificado (uma vez que o amor mostrar-se-á efetivamente na diacronia do cumprimento da palavra meta-física), apóia-se em sua pretensão (esta pretensão faz-se imperativa) de ser verdadeira. A veracidade do ‘dito’ permanece assegurada e apenas confiada no próprio ‘dizer’, no outro que o diz. Exige ser tida como verdadeira: obriga-se a ter fé, já que o *logos* ou *dabar* proferido na revelação faz referência radical ao que é mais-alto e mais-além que ‘o dito’ e que meu próprio horizonte ontológico de compreensão como totalidade: sua palavra é analógica (o *logos* como *fysis* ou mundo) porque sua presença (o ‘dizer’ que exclama ‘o dito’: ‘Te amo’) remete ao que revela (‘aquele que’ diz amar), mas oculta sua mesmidade transontológica (a mentira é sempre possível e seu ‘dizer’ pode ser hipocrisia) (DUSSEL, 1986, p.205-206).

Essa questão da mentira, pela possibilidade de ser uma forma de opressão e dominação do outro, nos remete a outro conceito de Dussel, que muitas vezes não é levado em consideração: há que se *interpretar a voz do outro*, na provocação à totalidade que essa voz causa. Dussel nos propõe meios para interpretar essa voz, sem oprimir quem a emite, mantendo, assim, a postura analética da alteridade em superação à dialética do mesmo. Assim, não basta escutar; antes, é necessário que haja uma interpretação e resposta a essa voz que nos provoca.

A interpretação da voz do outro e não só a escuta

Esta palavra que interpela a totalidade, provocando-a a responder, de princípio, não pode ser interpretada, uma vez que surge de além de nossa totalidade. Não temos elementos suficientes para interpretá-la em sua alteridade. O que é possível alcançar é uma compreensão inadequada, ou seja, a partir da vivência própria tentamos assemelhar a palavra de quem fala àquilo que

conhecemos. Podemos, no máximo, formar uma ideia aproximada do que está sendo dito. O que resta é ter fé no que diz o outro. Acreditar em sua palavra como verdadeira. Arriscar-se ao infinito, à ruptura da totalidade de si-mesmo, pela palavra do outro.

A palavra crida, ainda que não interpretada, abre possibilidades da totalidade mover-se, abrir espaço ao *infinito*. A relação com o outro, é isso: relação com o infinito, pois quando nos abrimos para o novo, que é o outro, novo além de nós mesmos, nos abrimos à possibilidade da nossa libertação. Em outras palavras, ouvindo ao outro iniciamos o caminho de libertação, dele e nossa. Desse modo, já não estaremos sob o domínio cultural da tradição ontológica, totalitária, que apontamos anteriormente.

Contudo, o ouvir é só o começo. Há que se construir as condições necessárias para que seja viável a respeitosa interpretação dessa palavra, de modo que se venha a estabelecer uma efetiva relação entre alteridades. Entretanto, apenas quando acendermos a uma nova condição de justiça – quando a alteridade for respeitada nos âmbitos erótico, político e pedagógico; ético e anti-fetichista – é que poderão ser alcançadas as condições de interpretação não violenta do outro e de sua palavra. O método para tanto, conforme Dussel, é o analético, que desta forma traduz “o saber situar-se para que, das condições de possibilidade da revelação, pudéssemos aceder a uma reta interpretação da palavra do outro”(DUSSEL,1986, p.208).

À guisa de conclusão: filosofia como pedagógica

A filosofia compreendida no contexto latino-americano, como saber que se propõe a colaborar com a tarefa de libertar culturalmente nosso continente do ranço colonial e acrítico, apresenta-se a partir deste princípio, que é saber crer na palavra do outro e construir as condições para interpretá-la. É, portanto, uma pedagógica,

saber pensar esta palavra reduplicamente, injetando-lhe nova mobilidade a partir da consciência crítica do próprio

filósofo, pode-se ver que o momento ético é essencial ao próprio método. Somente pelo compromisso existencial, pela práxis libertadora, no risco, por um tornar próprio discipularmente o mundo do outro, pode-se aceder à interpretação, conceitualização e verificação de sua revelação (DUSSEL, 1986, p. 208).

Para entender esse conceito de filosofia de Dussel, nos parece essencial esclarecer que para ele, as organizações sociais seguem, de certa forma, as seguintes fases: clássica, decadência, revolução. Ainda sobre o conceito de Filosofia, ele afirma:

Quando, pela ruptura ética do mundo antigo, habitar-mos no novo mundo, poderemos interpretar dia-leticamente a antiga palavra revelada no mundo antigo. Poderemos ainda demonstrar, a partir do pro-jeto agora convivido, porque ela revelou o que revelou (DUSSEL, 1986, p. 208).

Isto significa dizer que quando nosso modelo de sociedade for mudado eticamente para outro (decadência-revolução), poderemos não só interpretar, mas demonstrar o que a voz do outro do mundo antigo (anterior à revolução), queria dizer, porque só então, o que estava exterior (fora, à margem) ao modelo antigo de sociedade, poderá falar e sua fala terá sido cumprida como verdade, justamente pela transformação social. Parece absurda a hipótese de transformação tão radical da sociedade? Para não irmos longe, vejamos que na constituição da Modernidade a filosofia fez exatamente isso: interpretou-se como periferia que queria ser centro do mundo e afirmou-se como tal¹²: após séculos de marginalidade, as nações europeias, que haviam colonizado e expropriado as riquezas do continente americano desde 1492, passam a criar a teoria de sua centralidade – o que se dá, segundo Dussel, a partir do século XVII. Se o início da exploração sobre nosso continente é a marca inicial da primeira Modernidade, aquilo a que o autor chamará por segunda Modernidade, mais dura que a anterior, se caracterizará justamente pela conscientização, teorização e manipulação das condições políticas, gerando-se assim a continuidade do regime exploratório. Trata-se da formulação de uma teoria da dominação e, em seguida, da difusão dessa teoria –

¹² Ver a *Introdução* de Dussel a sua *Ética da libertação*.

caracterizando-se assim uma práxis pedagógica da dominação, que inclui a aceitação acrítica das ideias europeias, expressão do reconhecimento do *mesmo* (Europa) em supressão do direito à existência do *outro* (América Latina, África, Ásia).

Neste cenário, parece-nos que a filosofia só pode se apresentar como pedagógica da libertação, como voz que interpela o *mesmo* a partir da alteridade própria, que constrói a si, valendo-se para tanto das condições, muitas vezes adversas, geradas no seio de sua própria história. Como pensamento que, sem recusar toda a tradição milenar europeia, direciona-se principalmente pelo contexto em que se insere, buscando dar amplidão a uma voz própria, sem deixar de ouvir outrem.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CRUZ COSTA, J. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

DUSSEL, E. *Ética de la liberación: en la edad de la globalización y de la exclusión*. 4.ed. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. *Filosofía de la liberación*. 4.ed. Bogotá: Editorial Nueva América, 1996.

_____. *La pedagogia Latinoamericana*. Bogotá: Editorial Nueva America, 1980.

_____. *Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana*. São Paulo: Loyola, 1986.

_____. *Política de la liberación: arquitectónica*. Madrid, Editorial Trotta, 2009.

_____. *Política de la liberación: historia mundial y crítica*. Madrid: Editorial Trotta, 2007.

FREIRE, P. *Pedagogia do oprimido*. 17.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MATOS, H. A. *Uma introdução à filosofia da libertação latino-americana de Enrique Dussel*. Disponível em <http://hamatos.wordpress.com/artigos-cientificos-meus/>. Acesso em 01 jul 10.

PANSARELLI, D. A filosofia dusseliana da libertação e sua ética. *Revista Ensayo y error*, v.12, n. 24. Caracas: Universidad Simón Rodríguez, 2003.

_____. Verdades e interpretações: a filosofia hermenêutica no contexto latino-americano. In: *Filosofia e modernidade*. São Bernardo do Campo: UESP, 2008.

REGINA, J. E. Filosofía latinoamericana. *Revista Libertação-Liberación: nova fase*, n. 1. Curitiba: IFiL, 2000.

SALAZAR BONDY, A. *¿Existe una filosofía de nuestra América?*. 11.ed. México: Siglo XXI Editores, 1988.

ZEA, L. *La filosofía americana como filosofía sin más*. 3.ed. México: Siglo XXI Editores, 1975.